

***Sebastian Tomasz Kołodziejczyk***

## O osobliwościach dyskursu klasycznego i transcendentального\*

Rozważane zagadnienie przynależy formalnie do metafizyki, a w jednym z aspektów również do historii filozofii. Oznacza to, że o związkach i relacjach zachodzących między klasyczną a transcendentálną filozofią nie da się mówić z punktu widzenia jednej ze stron. Wymagana jest szersza, obejmująca i przekraczająca oba dyskursy, perspektywa. Poniższy wywód będzie miał właśnie taki charakter. Wyrażamy bowiem przekonanie, że wskazanie miejsc szczególnych dla obu dyskursów może mieć miejsce tylko w samowiedzy filozofii, a zatem na drodze refleksji. Zaczniemy od kilku uwag wyjaśniających. Następnie nakreślimy dwie reprezentatywne dla obu modeli uprawiania filozofii teorie: św. Tomasza z Akwenu oraz Kanta.<sup>1</sup> To zestawienie pozwoli na wydobywanie ich osobliwości (oddawanych przez różne pojęcia transcendentálności)

---

\* Niektóre mankamenty tej pracy zostały usunięte dzięki recenzjom prof. W. Chudego oraz prof. K. Tarnowskiego. W warstwie zasadniczej zgadzam się z zastrzeżeniami obu recenzentów i głęboko biorę je sobie do serca. Niestety, nie mogę się zgodzić z niektórymi uwagami prof. Chudego, który część artykułu dotyczącą filozofii klasycznej interpretuje jako fragment referatu tomizmu (w wersji nieokreślonej – jak się wyraża). Przywołanie poglądów metafizycznych św. Tomasza ma na celu zilustrowanie własności i tendencji dyskursu klasycznego. Nie jest to zatem przywołanie tomizmu, ale teorii św. Tomasza jako integralnie związanej z filozofią klasyczną.

<sup>1</sup> Powiązanie św. Tomasza z Kantem nie jest czymś oryginalnym. W tomizmie istnieje trend uprawiania metafizyki czerpiący z kantowskiego transcendentálnizmu. Inicjatorem tego ruchu był J. Marechal; por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa: IW PAX 1968.

owocujących w odmiennych strategiach dyskursywnych.<sup>2</sup> Osobliwości mają jednak formalnie wspólną naturę ze względu na podstawowy imperatyw epistemiczny: Poznać prawdę! Dalej jednak podlegają zróżnicowaniu: klasyczna rozwija się w kierunku poznania, *czy i jak naprawdę jest*, natomiast transcendentalna, poznania warunków wiedzy, *czy/że i jak naprawdę jest*.<sup>3</sup>

### *Uwagi wyjaśniające*

W tytule zostały zestawione dwa zasadnicze modele uprawiania filozofii. Każdy z nich ma swoją metateoretyczną charakterystykę. Zaczniemy od filozofii klasycznej. Pod tym pojęciem będziemy rozumieli typ filozoficznego dyskursu, który cechuje się: a) ugruntowaniem w historii filozofii; b) traktowaniem metafizyki jako głównej dyscypliny filozoficznej i c) nawiązywaniem w metodologii do umiarkowanego racjonalizmu.<sup>4</sup> Zespół przypisanych filozofii klasycznej cech pozwala utożsamić ją z metafizyką, a precyzyjnie mówiąc: dostrzec, że filozofia (w różnorodności przedmiotowej i metodologicznej) na metafizyce się wspiera i w niej uzyskuje swoje ostateczne ugruntowanie. Odmiennie cechy posiada filozofia transcendentalna. Nie nawiązuje ona ani do historii filozofii (chyba że niezobowiązująco), ani nie traktuje metafizyki, resp. teorii bytu, jako centralnej domeny filozoficznej (a nawet zdecydowanie metafizykę neguje), ani metodologicznie nie poprzestaje na umiarkowanym racjonalizmie. Zaprezentowana charak-

---

<sup>2</sup> Próbe rozpoznania strategii dyskursywnych dla różnych modeli filozofii znajdujemy między innymi w książkach i artykułach J. Hartmana. Szczególnie instruktynwa w tym względzie jest jego ostatnia pozycja: *Techniki metafilozofii* (Kraków: Aureus 2001).

<sup>3</sup> Doskonale odmiennność realizacji strategii dyskursywnych w klasycznej i transcendentalnej filozofii ukazuje zaproponowana przez M.J. Siemka dystynkcja: pole epistemiczne – pole epistemologiczne (*Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa: PWN 1997). Kluczowym elementem tego rozróżnienia jest kierunek wektora zainteresowania: w polu epistemicznym znajduje się rzeczywistość, podczas gdy w polu epistemologicznym: wiedza o rzeczywistości.

<sup>4</sup> Korzystam tutaj z wyznaczników zaproponowanych przez A. Bronka i S. Majdańskiego, a zawartych w haśle „Filozofia klasyczna” z *Leksykonu filozofii klasycznej*, pod red. J. Herbuta, Lublin: RW KUL 1997, s. 224 n.

terystyka negatywna nie jest jednak wyczerpująca. Jest i zespół cech, które pozwalają określić ją w sposób pozytywny: a) punktem wyjścia jest fakt *jawienia się* czegoś podmiotowi (punkt ciężkości przesunięty na jawienie się); b) zasadniczy topos dyskursu to analiza owego faktu, która wyraża się w teorii wiedzy; c) metodologicznym orężem jest refleksja<sup>5</sup>, na bazie której ustanawia się ważne i fundamentalne twierdzenia, np. że umysł i jego struktury pojęciowe jako *warunki możliwości* wszelkiej wiedzy są same w sobie godne zainteresowania, a nawet więcej: stanowią centralny i wyczerpujący temat filozofii. Dyskurs transcendentálny dowartościowuje w warstwie wstępnej teorię wiedzy, a w warstwie centralnej metafizykę umysłu i jego struktury pojęciowe. Filozofia klasyczna może być zatem postrzegana jako metafizyka bytu, podczas gdy filozofia transcendentálna jako refleksyjna metafizyka umysłu.

### *Metafizyka i jej pojęcia*

Głównym zadaniem metafizyki jest wyjaśnienie faktu „świat istnieje (byt jest)”. Pierwszy krok tego wyjaśnienia to próba wypracowania schematu pojęciowego, w ramach którego będzie toczył się dyskurs. Schemat ten musi przede wszystkim cechować nieredukowalność jego pojęć. Innymi słowy, pojęcia te mają mieć charakter graniczny. Poza nie umysł już nie może wybiec. Powyższy wymóg związany jest z dwoma, różniącymi się poziomem odniesienia, kwestiami. Po pierwsze, pojęcia schematu mają wyrażać najogólniejszą strukturę rzeczywistości, mówić, jaka rzeczywistość jest w jej rdzeniu. Po drugie, pojęcia schematu mają być podstawą dla innych pojęć. Relacja między nimi jest taka, że jedno są sprowadzalne do drugich w drodze analizy. Do tego dochodzi jeszcze kwestia pewności wiedzy. Schemat pojęciowy legitymujący się powyższą cechą uprawomocnia całą naukę, która na tych pojęciach zostanie zbudowana. Oznacza to, że filozof dysponując

---

<sup>5</sup> Pojęcie refleksji traktujemy tutaj jako moment dyskursu, a nie odrębne zagadnienie. Na ten temat interesującą książkę napisał W. Chudy (*Rozwój filozofowania a pułapka refleksji*, Lublin: RW KUL 1992). Główna teza wspomnianej książki brzmi: refleksja w filozofii innej niż klasyczna przyjmuje formę pułapki, tzn. okazuje się ograniczać dyskurs poprzez zapętlenie go. Ostatecznym efektem zapętlenia jest sceptycyzm epistemologiczny i odrzucenie metafizyki.

takim schematem jest zabezpieczony przed popadnięciem w regres pytań i odpowiedzi, a nadto spekulatywnych domysłów. Schemat o takiej właściwości można określić mianem transcendentznego schematu pojęć – zarówno w sensie kantowskim, jak i klasycznym. Stanowi jednak *warunek możliwości* postępu i spełnienia metafizycznego poznania, a jednocześnie nie ogranicza swojego obowiązywania do kategorialnie zdeterminowanego regionu bytu.

Próby sformułowania takiego schematu podejmowali już pierwsi filozofowie, a Platon i Arystoteles podali dwie główne jego wersje. W dialogach Platońskich można znaleźć różne zestawienia pojęć fundamentalnych: w *Sofiście* mówi np. o najwyższych rodzajach: bycie, ruchu, spoczynku, różnicy i tożsamości (niekiedy dodaje się jeszcze niebyt), w *Uczcie*, *Hippiaszu* czy *Państwie* często przywołuje triadę: dobro, prawda i piękno, wreszcie w *Parmenidesie* dyskutuje problematykę Jedna. Interesujące są wnioski Platona. Okazuje się bowiem, że wzmiankowane pojęcia to *pierwsze pojęcia* metafizyki, warunki możliwości Platońskiej teorii ontologicznej (a desygnaty tych pojęć są podstawą hierarchicznego porządku rzeczywistości) oraz epistemologicznej (natura ich desygnatów domaga się całkowitego podporządkowania się rozumowi). Nie ulega wątpliwości, że w przypadku Platona mamy do czynienia z próbą wskazania na pojęcia nieredukowalne i ostateczne. Dopiero w ich świetle całość rzeczywistość i wiedzy o niej jest zrozumiała. Bez nich umysł nie mógłby niczego poznać ani w żaden sposób trwać w swojej dyskursywnej aktywności. Inaczej, choć podobnie, wygląda schemat pojęciowy Arystotelesa. W *Metafizyce* przedstawia on koncepcję fundamentalnych pojęć dyskursu: bytu, jedności, prawdy (Księga IV). Pojęcia te mają tę szczególną cechę, że są wzajemnie wymienne, a ich zestawienie wywołuje wrażenie pustosłowa. Jako wiązka pojęć spełniają funkcję heurystyczną: umożliwiają i organizują życie wielopoziomowego dyskursu metafizycznego, który za przedmiot ma rozliczne sposoby bytowania. Teoria Arystotelesa wykorzystuje raczej charakter logiczny pierwszych pojęć, a za ich pośrednictwem wyznacza zasady formułowania wypowiedzi filozoficznej. Dopiero na drugim miejscu, w zasadzie marginalnie, wykazuje aspiracje czysto metafizyczne (w sensie scholastycznym).

*Transcendentalia jako warunki możliwości: Tomasz z Akwinu*

Kluczowy schemat pojęciowy metafizyki klasycznej został przedstawiony przez św. Tomasza z Akwinu w *Questiones Disputate De Veritate* 1.1. Pojęcia tego schematu nazywa się *transcendentaliami*.<sup>6</sup> W krótkim wywodzie Tomasz prezentuje następujące pojęcia: byt (*ens*), jedność (*unum*), odrębność (*aliquid*), rzecz (*res*), prawda (*verum*) oraz dobro (*bonum*).<sup>7</sup> Każde transcendentale posiada własną pozycję w schemacie, ale i wiąże się z pozostałymi; widać to wyraźnie w samej formule wyводу, który krok po kroku odsłania sens kolejnych terminów. Jako metodę ogólną Tomasz stosuje *resolutio*. Czyni to na dwa sposoby.<sup>8</sup> Po pierwsze za jej pomocą próbuje ukazać związek przyczynowo-skutkowy, poprzez przyczyny pośrednie do ostatecznych. Z drugiej strony, ta sama metoda stosowana jest do analizy pojęć złożonych i sprowadzania ich do pojęć prostych, dalej już nie podlegających rozkładowi. Transcendentalia są właśnie takimi pojęciami, a kluczowe transcendentale – byt – ufundowane jest na prostym akcie intuicji obejmującym całą treść bytową. W ten sposób schemat pojęciowy ma ścisły związek z rzeczywistością i jednocześnie wyraża najbardziej pierwotny układ przyczyn. Sam zaś nie poddaje się dalszej analizie i redukcji.

Poziom rzeczywistości wyrażony jest krótkim słowem „byt”. Ale „byt” to łącznik między rzeczywistością i schematem pojęciowym. Jego rozwinięcie: „to, co jest” zawiera dwie składowe: egzystencjalną (*de facto* urzeczywistniającą) oraz esencjalną (modalną).<sup>9</sup> Rdzeniem jest składo-

<sup>6</sup> Zrazu należy zwrócić uwagę na fakt, że termin „pojęcie”, który jest używany w zbitce „pojęcie transcendentálne” może wprowadzać w błąd. Transcendentalia nie są pojęciami w sensie właściwym. Rzecz można, że są nimi analogicznie. Ich swoistość polega na tym, że są rozpięte między bytem, aktami intelektu (same są jego aktami) oraz konstytuującymi się w procesie refleksji nad tymi aktami pojęciami. Na temat logicznych sposobów pojmowania transcendentaliów por. S. Majdański, „O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu”, *Roczniki filozoficzne*, 10 (1962), z. 1, ss. 41–85.

<sup>7</sup> Dalsza część „Odpowiedzi” z Kwestii 1, art.1.

<sup>8</sup> J.A. Aertsen, *Medieval philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden: Brill 1996, ss. 130–136.

<sup>9</sup> Kontynuatorzy myśli św. Tomasza, np. E. Gilson czy M.A. Krapiec, powiązanie „bytu” z rzeczywistością widzą przez pryzmat sądów egzystencjalnych. Ich forma „x jest” zapewnia konkretność odniesienia i każdorazową możliwość wskazania przedmiotu metafizycznej dysputy. Uzyskiwane na bazie sądów egzystencjalnych pojęcie bytu nie będzie zatem miało charakteru refleksyjnego.

wa urzeczywistniająca (*esse*), od której, jak mówi Tomasz, wywodzi się słówko „byt” (*ens*). *Esse* jest aktem bytu, tym, co przeprowadza to, co możliwe, w obszar tego, co urzeczywistnione (realne). Choć trudno akt ten opisać, gdyż nie poddaje się on naturalnej dla ludzkiego umysłu procedurze spojęciowania, tym niemniej intuicyjnie jest uchwytyny i daje niezaprzeczone poczucie, że oto mamy do czynienia z czymś istniejącym, nie zaś niebytem.<sup>10</sup> Druga składowa, esencjalna, jest elementem dla rozumu. Istota jest w bycie tym, co rozum swoimi przyrodzonymi zdolnościami ujmuje, zawłaszcza, przejmując na własność w postaci treści pojęciowej. *Esse* umożliwia zaistnienie kontaktu bytu z intelektem (oba są przecież bytami), natomiast *essentia* kontakt ten pozwala określić, skonsumować i spełnić.

Z tą koncepcją można skonfrontować dyskursy, w których pojęcie bytu jest zapoznane<sup>11</sup>. Brakuje w nich elementu, który silnie wiązałby rzeczywistość z układami pojęciowymi, a tym samym gwarantowałoby trzymanie się rzeczy samej. Tomasz podkreśla wagę pojęcia bytu, ostatecznie umieszczając je na szczycie schematu pojęciowego.<sup>12</sup> Wszystkie pozostałe są od niego zależne, są jego artykulacją. Jak powiada Tomasz, każde z transcendentaliów ujawnia inny aspekt bytu, oznacza to, czego pojedyncze słówko „byt” nie może wyrazić<sup>13</sup>. Jest zatem byt (rzeczywistość) oraz „byt” – po-

<sup>10</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: IW PAX 1964; C. Fabro, „The transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics”, *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966); J.A. Aertsen, op. cit., ss. 185–193.

<sup>11</sup> Ostatnim wielkim filozofem, który považał pojęcie bytu był Hegel (*Nauka logiki*). Stąd jego filozofia ma status tak silnie metafizyczny. Nawet Heidegger ze swoim projektem ontologii fundamentalnej nie jest tak radykalny, w można zaryzykować stwierdzenie, że w jego przypadku odrzucenie „bytu” równoznaczne jest z upośledzeniem metafizyki jako centralnego dyskursu filozofii (zob. *Bycie i czas, Wstęp do metafizyki, Czym jest metafizyka?*).

<sup>12</sup> Ruch ten, umieszczenie pojęcia bytu na szczycie hierarchii nie jest jednak całkiem oczywisty. W myśli Tomasza można zidentyfikować zarówno nurt Arystotelesowski, przyznający prymat bytowi, jak i neoplatonicki, za dobrem jako transcendentale naczelnym. Szerzej na ten temat pisze F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden: Brill 1992, ss. 85–88.

<sup>13</sup> *De veritate*, Respondeo: „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* sue [lib. I, c. IX]. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens” [Tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako coś najoczywistszego i do czego sprowadza wszystkie pojęcia, jest byt, jak powiada Awicenna

jęcie, na którym cała misterna zależność między transcendentali-  
ami jest budowana.

Transcendentalia odsłaniają różne aspekty rzeczywistości, ozna-  
czają je, a jednocześnie należą i zależą od naczelnego pojęcia, jakim  
jest właśnie „byt”. Rzeczywistość da się wyrazić prostym pojęciem  
„byt”, ale pojęcie to posiada pewien zasadniczy mankament – ogra-  
niczoną intensję przy nieograniczonej ekstensji. Fakt ten zmusza  
do uwyrażnienia własności rzeczywistości, które są współoznaczane  
terminem „byt”, w dodatkowych pojęciach. Stąd schemat transce-  
dentaliów. Każde transcendentale to niczym snop światła rozświe-  
tlający jakiś fragment istniejącej już całości. Wszak przed enumera-  
cją następujących po bycie transcendentaliów, byt nie był uboższy,  
a jedynie nie do końca wyeksponowany. Można zaryzykować stwier-  
dzenie, że kolejne, przychodzące po bycie transcendentalia są w sto-  
sunku do bytu redundantne. Fałszywym jest jednak mniemanie, że  
jest to redundancja typu „Ten stół istnieje. [i pokazujemy go drugiej  
osobie, dodając:] Naprawdę”. Właściwie powinniśmy powiedzieć, że  
tylko ten, kto potrafi ujrzeć w bycie ową treść bez dodatkowego „oświe-  
tlenia” (czyli Bóg), może uznać pozostałe transcendentale za redun-  
dantne. Z perspektywy Absolutu poznawczego mówienie czegoś wię-  
cej niż „byt” mija się z celem. W tej sytuacji każdy podmiot poznawczy  
różny od Absolutu niejako z natury musi popaść w wielosłowie. Nie  
może więc dziwić, że metafizyka, uważana przez niektórych za ne-  
gatywny wzorzec w tym względzie, jest tego „upadku” wyrazem.<sup>14</sup>

Interpretując sens transcendentaliów należy przede wszystkim po-  
wiedzieć, że, po pierwsze przekraczają zakres orzeczników (kategorii),

---

na początku swej *Metafizyki* (ks. I, roz. IX). Dlatego trzeba przyjąć, że wszystkie inne  
pojęcia intelektu otrzymuje się przez dodanie czegoś do bytu.]

<sup>14</sup> Nie od rzeczy jest przywołanie teraz trafnych intuicji metafizycznych dwóch naj-  
większych filozofów XX wieku: Heideggera i Wittgensteina. Pierwszy zaproponował  
odnowienie metafizyki przez odwrócenie się właśnie od pojęcia bytu, które to zatraciło  
się właśnie w paplaninie. Z drugiej strony jest Wittgenstein proponujący milczenie  
o tym, o czym się nie da mówić jasno. Gdyby zestawić ze sobą głosy Heideggera, Witt-  
gensteina i ambiwalentną redundancję innych niż byt transcendentaliów mamy taką  
oto sytuację: obaj filozofowie chcieliby metafizyki, która trafnie jest określana jako  
*scientia Divina* (zob. W. Stróżewski, „Metafizyka jako *scientia Divina*”, w: *Istnienie  
i sens*, Kraków: Znak 1994). Żeby uniknąć rozczarowań obaj złagodzili swoje stanowisko,  
choć bez wątplenia nie poddali się całkowicie (przynajmniej Heidegger).

a to oznacza, że nie tylko więcej wyrażają, ale ich użycie nie ogranicza się jedynie do określenia *jakiegoś* bytu, ale bytu w ogóle. Transcendentalia nie wyrażają specjalnego sposobu bytowania, ale sposoby najpowszechniejsze, wszystkim rodzajom bytu wspólne, będące następstwem samego aktu bytowania – *esse*. Po drugie można powiedzieć: różnica logiczna między transcendentaliami a kategoriami polega na tym, że orzeczniki określają byt, podczas gdy transcendentalia wskazują na byt; przy czym wskazywanie ma tutaj sens dwojaki: raz jest rozświeclaniem, innym razem dodaniem brakującej, z naszej perspektywy poznawczej, treści, po prostu dopowiedzeniem. Co więcej, treść ta ma tylko charakter myślny, gdyż w porządku bytowym jest jedna treść, treść samego bytu, tzn. wyposażonego w akt istnienia *x*.

Aktywność rozumu w świetle teorii Tomasza możliwa jest tylko w ramach transcendentaliów i za ich pomocą. W zwykłych aktach umysłu są one niedostrzegalne, niemalże przezroczyste, a dopiero refleksja pozwala je dostrzec i rozpoznać ich niepoślednią funkcję. Bez bytu żaden z członów – ani rzecz, ani intelekt – nie mógłby formalnie wejść w sieć relacji; bez prawdy, rzecz pozostałaby nieracjonalna, ainteligibilna, pozbawiona więzi łączącej ją z umysłem. Wreszcie bez dobra umysł nie mógłby realizować swojej skłonności: dążenia do wiedzy. Owa dążność i jej przedmiot oznaczony jest właśnie terminem „dobro”. Transcendentalia jako warunki możliwości nie determinują treści i nie motywują określonych poznań. Jako ogólne następstwo aktu bytowania, ogólnie wyznaczają granice, w których rozum się porusza. Treści pojęciowe, które przez transcendentalia są znaczone, są najbardziej fundamentalnym środowiskiem aktywności rozumu w jego wychodzeniu poza siebie ku bytowi.

### *Transcendentalne warunki możliwości: Kant*

W przedsięwziętej przez Kanta krytyce dotychczasowej filozofii zabrakło miejsca na pojęcie bytu. Pojawia się ono kilka razy w *Krytyce czystego rozumu*, ale nie pełni żadnej funkcji heurystycznej czy systemowej. Taką funkcję spełniają za to formy naoczności, kategorie intelektu, schematy oraz idee. Każde z tych pojęć zajmuje właściwe mu miejsce w misternym wielopoziomowym gmachu



umysłu.<sup>15</sup> Ich praca w schemacie pojęciowym jest zupełnie inna. Łączy je to, że warunkują i gwarantują poznanie, przynajmniej o takiej randze jak poznanie matematyczne czy przyrodnicze. Na podstawie analizy tego typu poznań Kant formułuje dwa zasadnicze wymogi metateoretyczne: (1) naoczność i pojęcia nie mogą występować w separacji (w poznaniu); (2) twierdzenia nauki pomnażającej poznanie muszą być sądami syntetycznymi *a priori*.<sup>16</sup> Według Kanta, pojęciom metafizycznym brak jest naoczności, a tym samym nie można mówić o jej twierdzeniach jako sądach syntetycznych *a priori*, ergo: są bezwartościowe, a metafizyka nie może być nauką. Przynajmniej taka metafizyka, jaką znał Kant: Leibniza-Wolffa. W zamian Kant proponuje własną metafizykę doświadczenia, a wraz z nią właściwe jej schematy pojęciowe.<sup>17</sup> Fundowanie nowych schematów pojęciowych zaczyna Kant od analizy czasu i przestrzeni.<sup>18</sup> Analizy toczą się na dwóch płaszczyznach: metafizycznej i transcendentальной (w nowym sensie tego słowa: poszukiwania, czy dane pojęcie jest koniecznym warunkiem dla zrozumienia danego przedmiotu, czy jest niezbędnym elementem wiedzy o tym przedmiocie). Wnioski z badania metafizycznego wykluczają ewentualność pojęciowego charakteru czasu i przestrzeni, nato-

<sup>15</sup> Na umysł składa się u Kanta szereg elementów, szczególnie wyróżnione są zaś intelekt receptywno-wiedztwórczy (*der Verstand*) i intelekt spekulatywny (*die Vernunft*), por. R. Ingardena przypis na temat różnicy między obiema władzami w: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1985, t. I, s. 13 n. Obie te władze umysłu są sobie przeciwstawione ze względu na obszar swojej aktywności. Intelekt wiedztwórczy (po prostu intelekt w polskim tłumaczeniu Ingardena) operuje w obrębie naoczności i ściśle z nimi powiązanych czystych pojęć, podczas gdy intelekt spekulatywny (rozum) pozbawiony jest naoczności, a dysponuje jedynie ideami.

<sup>16</sup> Propozycja kryteriów metateoretycznych dla wiedzy w nowym, quasi-matematycznym sensie znajduje się w „Wstępie” do *Krytyki czystego rozumu* [B1-30/A1-16].

<sup>17</sup> Metafizyka doświadczenia jest konstytutywnie związana z czystą naocznością oraz czystymi pojęciami intelektu. Szerzej pisze na ten temat P.F. Strawson: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen 1966, ss. 24–36.

<sup>18</sup> Odsłanianie sensu tych schematów i ich ugruntowanie zaczął Kant już w Dysertacji Inauguracyjnej. Znamienity tytuł tej rozprawy brzmi: *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Wyrażenie wskazuje on, że zasadniczym motywem „krytycznego Kanta” jest zidentyfikowanie źródła poznawalności rzeczywistości i próba jego wysłowienia.

miast dociekania transcendentálne wskazują na czas i przestrzeń jako konieczne warunki wszelkiego możliwego doświadczenia (od którego, zgodnie z maksymą Kanta, zaczyna się dopiero poznanie).

Interesujące w tym zabiegu jest to, że czas i przestrzeń pozbawione charakteru pojęciowego, a zatem nie reprezentowane w umyśle jako sensory, są jednak swoistymi funkcjami podmiotu (umysłu) w jego poznawczej aktywności. Przestrzeń umożliwia aktywności, w których podmiot transcenduje swoje granice (spozstrzeżenie transcendentne – w terminologii Husserla), czas zaś umożliwia podmiotowi wnikanie w siebie (spozstrzeżenie wewnętrzne, akty immanentne). Transcendentalizacja czasu i przestrzeni jest procesem zamknięcia wszelkiej możliwej wiedzy w ramach dokładnie sprecyzowanych warunków odpodmiotowych. Poza danymi ujmowanymi w naoczności, żaden byt nie może mieć dostępu do intelektu i *vice versa*. Wyraźnie rysuje się tutaj ruch nie ujawniony przez Kanta, ale *de facto* mający miejsce: reinterpretacja pojęć bytu w świetle kategorii noumenu i fenomenu.<sup>19</sup> W aspekcie heurystycznym noumen potrzebny jest jako „ostatnie słowo”, które zagwarantuje, że wiedza nie będzie podlegała redukcji w nieskończoność. Tym samym noumen spełnia podobną rolę, jak transcendentalia u Tomasza. Z drugiej strony, w aspekcie przyczynowym, nawet dla Kanta nie ulegało wątpliwości, że ontycznie jest mało prawdopodobne, żeby fenomen był „zawieszony” jedynie na aktywności podmiotu. Nie możliwe, żeby w całości był generowany w poznaniu. Musi więc być jakoś wywoływany. Od strony ontycznej jest to materia, która od strony podmiotu pierwotnie jest zupełnie chaotyczną wiązką wrażeń, nic nie znaczących, pozbawionych sensu.<sup>20</sup> A przynajmniej podmiot nie może tego sensu się doszukać. Od strony podmiotu zaś to wrażenia, które wymagają zorganizowania, uporządkowania i zestawie-

<sup>19</sup> Przyjęło się uważać, że Kant swoje stanowisko na temat bytu prezentuje w „Dialektyce transcendentálnej” przy okazji analizy ontologicznego dowodu na istnienie Boga. Nie wydaje się to jednak do końca usprawiedliwione. Po pierwsze dlatego, że przedmiotem analizy jest zagadnienie istnienia, będącego jednym z komponentów bytu (i jego pojęcia); po drugie, gdyż w dialektycznym zestawieniu noumen/fenomen Kant wyraźnie sugeruje, że chodzi mu o sferę ontyczną, choć zinterpretowaną w języku teorii wiedzy.

<sup>20</sup> Kant, op. cit., B34/A20. Por. N.K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London: Macmillan 1923, s. 354 n., 361 n.

nia w zrozumiale dla intelektu treści. Rolę organizatora pełni sam intelekt, którego narzędziami są czyste pojęcia – kategorie. Ich funkcja nie polega jednak na wyrażaniu sposobu bytowania czy określania roli podmiotu lub orzecznika w zdaniu (jak proponuje Arystoteles), lecz na konstytuowaniu sposobu bytowania, tak aby był on zrozumiały dla rozumu. Kategorie są zatem konstytuantaми sensu dla nieokreśloności wrażeń, są ich *logosem*.

Specyficzną funkcją kategorii (oznaczających przede wszystkim aktywność rozumu) jest to, że konstytucja sensu rozciąga się na sferę ontyczną, na konstytucję fenomenu. Fenomen jest bowiem tylko fenomenem dla rozumu, poza rozumem jest niczym. Kategorie w istotny sposób określają go ontycznie, determinują wszelką możliwą wiedzę na jego temat. Poznanie fenomenu jest poznaniem sensu, a to jest samopoznaniem – jego metodą jest refleksja transcendentálna. Przewrót kopernikański został urzeczywistniony. Byt musi dostosowywać się do funkcji intelektu, gdyż to intelekt (jako sędzia w Trybunale Czystego Rozumu) decyduje, co jest, a co nie jest bytem (inteligibilne). Na osłodę pozostaje tęsknota rozumu, który wikła się w sprzeczności i paralogizmy, a nadto obłąkańczo miota się między pozbawionymi statusu ontycznego ideami: sensami do urzeczywistnienia, nie zaś poznania.

Przyjęte przez Kanta założenia dadzą się wysłowić na dwa odmiennie sposoby. W pierwszym, wiedza o świecie jest przyczynowana prawie wyłącznie przez podmiot. Składowa pozapodmiotowa jest nieokreślona (dlatego słówko „prawie”). Wiedza nie dotyczy indywiduów, ale heterogenicznej materii, która właśnie w świetle wiedzy uzyskuje swoje określenia jako indywidua, własności, relacje etc. W drugim, wiedza reprezentuje również charakter ontyczny: byt jest dany poprzez wiedzę i tylko w postaci wiedzy. Bez niej niczego nie ma. Jest tylko gapienie się (pasywna funkcja zmysłów). Fenomen, żeby stać się fenomenem musi zostać ukonstytuowany przez intelekt w aktach oznaczanych jego czystymi pojęciami. Poznanie zostało zastąpione konstytucją. Musi ono jednak przebiegać w określony sposób, tak żeby nie dochodziło do niezgodności między poszczególnymi podmiotami. Jednym z zasadniczych zabezpieczeń przed tego typu niezgodnością jest transcendentalizacja samego podmiotu, czynienie go ponadindywidualnym i koniecz-

nym warunkiem możliwości poznania. Dzięki tym cechom transcendentalna apercepcja gwarantuje jedność konstytucji w przypadku zróżnicowanych podmiotów.<sup>21</sup> Do sfery bytu został włączony zatem trzeci element: czysta apercepcja. Jako ostateczna instancja poznawcza ma spełniać formalną funkcję jednoczenia i uniwersalizacji wiedzy. Można odpowiedzialnie powiedzieć, że transcendentalizacji wiedzy. Tę samą, którą spełniało pojęcie bytu, nie posiadające żadnych z góry zdeterminowanych ograniczeń.

Transcendentalne warunki możliwości nie pozostawiają sferze bytu żadnego marginesu „ontycznej wolności”. W najdrobniejszych szczegółach wyznaczają jego treść, funkcję i sposób bytowania. Powinny tym samym dostarczyć wiedzy pewnej i skończonej (chyba, że dostęp do samej apercepcji jest utrudniony lub zapośredniczony, i to zmusza do odłożenia dopełnienia wiedzy na inną poznawczą okazję). Trwanie przy rzeczywistości pozapodmiotowej od strony ontycznej jest gwarantowane niemożnością wygenerowania przez umysł materii, elementu nieokreślonego, ale określanego. Od strony umysłu wymóg ten spełniany jest przez ustanowienie transcendentalnego punktu odniesienia. Struktura ta ma przysługiwać każdemu podmiotowi legitymizującemu się władzą rozumu. Transcendentalna apercepcja staje w roli źródła sensu, ponadindywidualnego i ponadkategorialnego. W drodze transcendentalnej refleksji empiryczny podmiot sięga do studni, żeby zaczerpnąć z rezerwuaru wszechogarniającej treści. Czym więc dysponuje apercepcja, skoro ma tak wielką moc? Zaledwie i aż wiedzą, czy/że i jak poznaje. Dzięki tej wiedzy materia zostaje ujarzmiona, a sens przyswojony.

### *Uwagi końcowe*

Propozycje obu modeli uprawiania filozofii różnią się co do obszaru i zasady obowiązywania schematów pojęciowych. Schemat klasyczny obowiązuje dla każdego możliwego i aktualnego przedmiotu, bo każda rzecz z natury odnosi się do umysłu i jego władz: poznawczej i pożądawczej. Schemat transcendentalistów nie determinuje treści

---

<sup>21</sup> P.F. Strawson, op. cit., ss. 97–116 oraz J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa: IW PAX 1991.

poznawczej, nie ustanawia bytu, a jedynie pozwala umysłowi w swojej funkcji mediacyjnej do bytu przyłgnąć. Konkretna treść bytowa rozpoznawana jest na innym, już nie transcendentальnym poziomie. Sam schemat informuje nas zresztą, że innej treści niż konkretna nie powinniśmy się spodziewać. Kantowskie transcendentálne warunki możliwości determinują byt i co do formy, i co do treści. Co do formy, gdyż w ich ramach byt jedynie może być pomyślany. Co do treści, ponieważ w za ich pomocą przedmiot jest konstytuowany. Materia będąca czymś pozapodmiotowym nie niesie ze sobą żadnej treści bytowej, jest nieograniczonym nieodróżnicowaniem, które zrozumiałe jest tylko w świetle wiedzy.

W powyższym kontekście, byt i jego pojęcie stanowią osobliwość. Jego funkcja mediacyjna podlega nie tylko na tym, że daje dostęp do rzeczywistości, ale również dlatego że ustanawia umysł jako jeden z bytów (byt pośród bytów). Utrzymywanie rzeczy i umysłu poprzez pojęcie bytu w jedności pozwala rozwinąć dyskurs ostatecznych pojęć i podporządkowany im dyskurs wiedzy o rzeczywistości. W ramach tej jedności byt pozostaje wyzwaniem dla intelektu i woli. Wyzwaniem, które może nawet skutkować w złu i błędzie. Wypreparowany z tej jedności schemat transcendentaliów pozostaje jej rozwinięciem i uwyrażnieniem treści bytowej, a jednocześnie apriorycznym wglądem w sens i partykularyzacją tego sensu.

Porzucenie bytu na rzecz transcendentальной apercepcji oraz dialektycznie ustosunkowanych do siebie fenomenu i noumenu przejawia się m. in. w rozerwaniu więzi z rzeczywistością. Transcendentálne warunki możliwości są pochodną (ujawnioną w analizie refleksyjnej działania umysłu) apercepcji, ujawniając tym samym jej ambitną dążność do kształtowania rzeczywistości tak co do wiedzy o niej, jak i samej jej treści. Istnienie rzeczywistości pozostaje aktem ustanawiania bytu w jego realności – przyświadczenia (*setzen*).

Czy wobec powyższego oba dyskursy mają jednak wspólny mianownik? Na to pytanie odpowiedzieć należy z pewnymi zastrzeżeniami i wyraźnymi rozgraniczeniami. Jeżeli chodzi o wektor zainteresowania, nie, choć zabieg ontologizacji produktu, jakim jest wiedza, pozwala przypuszczać, że przeciwne wektory: byt i wiedza, ostatecznie, w nawarstwiających się poziomach refleksji (W. Chudy nazywa to „pułapką refleksji”) przybierają jeden kierunek: ku bytowi. Gdy

zaś chodzi o bezpośredniość i odniesienie do rzeczywistości pozapodmiotowej, nie ulega wątpliwości, że reinterpretacja pojęcia bytu ma dla Kanta znaczenie szczególne i dzięki niej cała rzeczywistość zapośrednicza się w czystej apercpcji i jej funkcjach. Inaczej stawia sprawę filozofia klasyczna: bezpośredniość i dorzeczność gwarantowana jest samym aktem istnienia, który jakkolwiek niepojmowalny, daje się ująć w intuicyjnym wglądzie.<sup>22</sup> Nie potrzeba tutaj żadnych zapośredniczeń, wystarczy być. W końcu co do samych schematów pojęciowych: pojęcia jednego i drugiego mają stanowić ostateczny grunt dla wszelkiej możliwej wiedzy. Nie mogą zatem podlegać redukcji i analizie. Ich funkcję podlegają jednak różnicowaniu. Transcendentalia są ufundowane na ogólnych własnościach bytu. Nie określają one go w szczegółach i jego indywidualności. Nie ingerują w jego bytową treść, której rozpoznanie pozostawiają odpowiednim władzom umysłu. Transcendentalne warunki możliwości natomiast nie będąc ogólnymi własnościami bytu (gdyż te własności same konstyтуują) wyznaczają go w totalności treści, a formą pozostaje transcendentalny podmiot.

Nie ulega zatem wątpliwości, że spotkanie obu dyskursów jest możliwe i nawet realnie się dokonuje. Przebiega ono jednak w atmosferze zniecierpliwienia, gdyż, żeby posłużyć się metaforą: kładka jest bardzo wąska, nurt wartki i woda głęboka. W najgłębszej strukturze obu modeli filozofii da się jednak wyłowić ich szczególny moment: moment odwołania się do umysłu, który albo zostaje wpisany w rzeczywistość jako byt pośród bytów, albo też sam tę rzeczywistość kształtuje stawiając się ponad nim. Decyzja w obu przypadkach motywowana jest właściwie tylko jednym: koncepcją bytu. Otwartą, transcendentalną w koncepcji klasycznej lub kategorialną, zawężoną dla samego podmiotu aspirującego do samotranscendentalizacji.

*Sebastian T. Kołodziejczyk (Kraków)*

---

<sup>22</sup> Zob. L.J. Elders, *The Metaphysics of Being of S. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden: Brill 1993, s. 48 n.